

ما ذا جاء  
حول كتاب

جیدرآل جیدر

فاطمہ

للشهيد الصدر؟



ما زا جاء حول كتاب  
**فلسفتنا**  
لله شهيد الصدر  
؟

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net  
mktba.net رابط بديل

**مركز النشر، مكتب الاعلام الاسلامي**  
**(مركز انتشارات دفتر بلاغات اسلامي حوزة علمية قم)**

اسم الكتاب:	ماذاجاء حول كتاب فلسفتنا للشهيد الصدر
المؤلف :	حيدر آل حیدر
طبع على مطابع:	مركز النشر، مكتب الاعلام الاسلامي
تاريخ الانتشار:	شوال ١٤٠٣
عدد النسخ :	١٠٠٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

## تمهيد

نشرت مجلة الغد في عددها (١٤) لشهر آذار عام ١٩٨٣ مقالاً تحت عنوان «ملاحظات حول كتاب فلسفتنا للشهيد محمد باقر الصدر...» كتبه السيد ماجد رحيم.

وقد سبقت الغد مجلة «الثقافة» العراقية بنشر مقال لـ«مهدي النجاري» تناول فيه كتاب فلسفتنا بالنقد والتشويه. رغم مانحده من اختلاف أساسي في أخلاقية كلا المقالين، ورغم اكبارنا لأخلاقية السيد ماجد وما أبداه من أدب ودماثة في مواجهة فلسفتنا إلا أننا نجد أنفسنا منذ البدء ملزمين بإيضاح الدافع الذي يهدونا لتحديد موقف إزاء الملاحظات كما نجد أنفسنا ملزمين لإيضاح مسألة أساسية تتعلق بطبيعة المقال وأسلوب معالجته للفكر الفلسفي عامه ولمدرسة الشهيد الصدر الفلسفية بشكل خاص.

أولاً:

### **الدافع لتحديد الموقف**

يدفعنا لتناول ملاحظات الغد بالنقد ادامة الحوار من أجل الكشف عن الحقيقة، فالحوار الموضوعي كفيل بازالة الضباب الذي يلف جلة من المواقف.

نعم ادامة الحوار وتقدير جهد لسنا فيه روح طلب الحقيقة، والا في متابعة  
جادة ومتدبرة لكتاب فلسفتنا ما يغنينا عن الدفاع عنها.

ثانياً:

### مسألة أساسية

لقد أشار السيد ماجد في مستهل مقاله الى عدم ضرورة الاختصاص الفلسفـي  
في ابداء الرأي، وتحديد الموقف الفلسفـي، بمعنى ان

ولا يختلف مع الناقد المترمـ في امتلاك كل منا وجهات نظر فلسفـية، بمعنى ان  
مختلف مستويات البشر له وجهة نظر للعالم والوجود وأسلوب في التعامل مع  
الأشياء. الا انـا نرى انـا مواجهة بحث فلسفـي على مستوى فلسفتنا بالنقد والتحليل  
بجاجة الى تخصص ومعانـة في مجال هذا البحث.

لاحظنا عبر مقال السيد ماجد فوجـتين منهجـتين أساسـتين:

أـ تـداخلـات مستمرة في معـالجة مشـاكل الفكر الفلسفـي، رغم انـا هناك وحدـة  
واقـعـية بين مسائل المعرفـة البشرـية بشـكل عام وبين مشـكلـات الفلسفـة بشـكل  
خاصـاً انـا هناك ايـضاً تمـيزـاً منهجـياً لاـبة من رعاـيـته في معـالجة أبحـاث الفلسفـة.  
وقد أشرـنا الى خـاذـجـ هذه المـاخـالـات خلال عـرضـنا لـتفـاصـيل مـلاحـظـات النـاـقدـ.

بـ الحـمـاسـ واستـخدـامـ الشـعـارـاتـ والـاتـجـاهـ صـوبـ عدمـ التـحدـيدـ سـبـ رئيسـ  
لـضـيـاعـ الحـقـيقـةـ. انـا تـناـولـ قـضاـيـاـ الـعـلـمـ وـالـفـلـسـفـةـ تـناـولـاًـ مـوضـوعـاًـ بـآـنـةـ وـدـقـةـ مـسـأـلةـ  
ضرـورـيـةـ. وـهـيـ الطـرـيقـ الطـبـيـعـيـ للـخـروـجـ بـرـؤـيـةـ صـائـبةـ اـزـاءـ مـوـاقـعـ المـعـرـفـةـ  
الـخـتـلـفـةـ.

وـأـودـ أنـا أـشـيرـ فيـ نـهاـيـةـ هـذـاـ الـافتـتاحـ الىـ انـاـ السـيـدـ مـاجـدـ لمـ يـفلـحـ فيـ مـواـجـهـةـ  
شـامـلـةـ معـ أـشـمـلـ نـقـدـ لـفـكـرـ المـارـكـسـيـ. فـقـدـ خـرـىـ مـوـاضـعـ لـيـسـ بـأـسـاسـيـةـ فيـ مـعـالـجـةـ  
قـضاـيـاـ المـارـكـسـيـةـ، كـماـ أـغـفـلـ مـوـاضـعـ أـخـرـىـ كـبـحـثـ الـادـراكـ الـذـيـ يـعـدـ التـبـرـيرـ  
الـرـئـيـسـ لـلـعـلـمـةـ المـارـكـسـيـةـ.

ونـخـسـنـ الاـشـارةـ ايـضاًـ الىـ انـاـ فـلـسـفـتـاـ كـتاـبـ عـقـائـديـ دـافـعـ فـيـ الشـهـيدـ الصـدرـ  
عـنـ أـسـسـ الـعـقـيـدةـ الـاسـلـامـيـةـ فـيـ ظـرـوفـ هـجـمةـ الـفـكـرـ الغـرـبـيـ سـوـاءـ المـارـكـسـيـ منهـ  
أـمـ غـيـرـهـ مـنـ اـتـجـاهـاتـ الـأـرـضـ الـأـورـبـيـةـ.

أما نلمس الصدر الفيلسوف واستكشاف أبعاد مدرسته الفلسفية فسألة تحتاج إلى متابعة عميقة في تراث أحد عباقرة هذا القرن. وقد كتبنا مقالاً يمثل اطلاله عامة وخطورة أول تضيّع منهج هذه المتابعة التي تنتظر من يشرع بها، ومن الله نستمد العون.

نتابع الملاحظات التي سجلها السيد ماجد رحيم في مقاله على التوالي حسب تسلسلها في نفس المقال.

## ١ • يقول الكاتب:

((يشير الكاتب (يعني السيد الصدق) إلى أن الفيلسوف الانجليزي المرموق (جون لوك ١٦٣٢ - ١٧٠٤) هو المبشر الأول بالنظريّة الحسية؛ ولكن تجدر الاشارة إلى أن مؤسس المدرسة الماديّة الانجليزية هو (فرانسيس بيكون ١٥٦١ - ١٥٩٦م) وتلاه (توماس هوبز ١٥٨٨ - ١٦٧٩م) الآن (جون لوك) قام بتطوير المدرسة الماديّة وفند مفاهيم ... )) «<sup>١</sup>».

رغم أن هذه الملاحظة ليست بلاحظة جوهرية إلا أن إزالة التشويش الذي يشيره هذا النص مسألة ضرورية ويمكننا تلخيص ثغرات هذه الملاحظة في النقاط التالية:

أ) كان الأجدر بالأخ ماجد أن يلتزم الأمانة في نقل النص الذي ورد في فلسفتنا حيث جاء فيها (ولعل المبشر الأول)، ومن الواضح أن دلالة هذا السياق لا تعطي نفس المضمون القطعي الذي ينسبه السيد ماجد إلى فلسفتنا.

ب) هناك خلط واضح في استخدام المصطلحات، فالنظريّة الحسية والمدرسة الماديّة مصطلحان يشيران إلى مفهومين مختلفين

وان كان هناك تلاميذ ولقاء كبير بين الفلسفه الحسية والماديين،  
الا ان الحسية تبقى مشيرة الى اتجاه في تفسير الاحساس البشري.  
وتنظر المادية مذهبآ عام في تفسير الوجود والمعرفة البشرية.

ج) كان فرنسيس بيكون حسياً ولكنه لم يك مبشراً بالحسية  
كما اتجاه وإنما أنصب جهده على مقارعة القياس الأرسطي والتأكد  
على مبدأ الاستقراء.

أما (جون لوك) الذي ( جاء بعد هوبيز وبيكون وكان أعمق  
منهما في توضيح المذهب الحسي والدفاع عنه، فاستحق أن يدعى  
زعيمه في العصر الحديث). (٢)

## ٢ • يقول السيد ماجد رحيم :

(وفي مجال شرحه للنظرية الحسية والمذهب التجربى يستعرض  
ويفنى الكاتب آراء الفيلسوف الاسكتلندى دافيد هيوم، ولكنه  
لا يميزها بشكل دقيق عن الفهم الماركسي للنظرية الحسية  
وللتجربية فن المعروف ان تفسير هيوم للاحساس تفسير يستند في  
جوهره على الفلسفة اللادرية والفلسفة المثالية وليس على الفلسفة  
المادية). (٣)

نعود لنجد في هذا النص خلطآ أدى بالكاتب الى عدم التمييز  
بين حسية هيوم ولأدريتية التي عصفت بالمعرفة البشرية.

ويكمن الخلط في عدم الالتفاف الى التأييز الجوهرى والمنهجى  
الذى طرحة كتاب فلسفتنا منذ البدء. حيث ان للمعرفة البشرية  
مستويين أولهما مستوى الادراك الساذج البسيط الذى تمثله  
التصورات البشرية التي تنمو بشكل أساس على أساس المعطيات

الحسية المكتسبة من الواقع الخارجي والتي تتناوحاً لها الحواس البشرية.

وثانيها مستوى الادراك والعمليات العقلية العليا — على حد تعبير بافلوف — وما أطلق عليه فلسفتنا بـ(التصديق)، الذي يعبر عن المعرفة والأفكار التي تستبطن حكماً، وحينما نقوم في دراسة نظرية المعرفة لابدً وأن نميز بين هذين المستويين بوصفها حقلين تتصارع فيها آراء الفلسفه رغم وجود التأثير المتبادل لسياق ونتائج التحليل بينهما.

في هذا الضوء يتضح ان هيوم الحسي على مستوى التصور البشري يشاطر الحسينين هومهم ويلتقي معهم في ارجاع كل التصورات البشرية الى أصولها الحسية.

ثم يعود ليصارع فلاسفة حسين و لكن على مستوى الادراك التصديق وفي تفسير الأحكام التي يطلقها الذهن البشري من حيث قيمتها الموضوعية ومقدار كشفها عن الواقع الموضوعي لحقائق الأشياء.

فهيوم الارتيابي لم يكن ارتيايباً على مستوى الحس و تفسير مصدر التصورات البشرية. بل الارتباطية مذهب على مستوى التصديق البشري ليقابل مذاهب الاحتمال واليقين. اذ ان الاحتمال والارتياب واليقين والحقائق النسبية والمطلقة لا مجال لها على مستوى التصور البحث اذ تستبطن هذه المفاهيم أحكاماً ونسبة تصديقية.

على هذا الأساس فليس هناك خلط في فهم حسية هيوم في فلسفتنا بل ميز الكتاب بشكل واضح بين هيوم في تفسير مصدر

التصور البشري حيث مذهبه الحسي ، وبين هيوم ومذهب الشك الحديث على مستوى المعرفة التصديقية.

### ٣ • يقول السيد ماجد:

(ويبدو للوهلة الأولى ان لا فرق بين ما يطرحه الكاتب اعلاه وما تطرحه الماركسية حول مصدر المعرفة واستنباط المعاني الجديدة من المعطيات الحسية المباشرة. الا ان هذا التقارب سرعان ما يتلاشى، كما سنرى لاحقاً، عندما يستعرض الكاتب ايمانه (( بالمعارف العقلية الأولية أو الضرورية )) الخارجة عن نطاق الاحساس والتجربة والممارسة، وعندما يشرح مفهومه عن تصورات الحس وعلاقتها بالواقع الموضوعي ، وللأسف ان الكاتب لا يشرح مفهوم الانتزاع بما يكفي لاستيعابه من قبل القارئ خاصة لأن (الانتزاع) له علاقة تظل غير واضحة بالمعارف (العقلية الأولية) التي لها مقام مرموق في النظرة الفلسفية العامة للكاتب ..) (٤)

ثم يقول: (ان عدم تفسير مفهوم الانتزاع يترك هوة كبيرة في شروحات الكاتب لنظرية المعرفة التي يؤمن بها خاصة وانه يعالج ويخطيء نظريات المعرفة الأخرى بشكل تفصيلي ، وفي الغالب على أساس أنها لا تبني ولا تفهم نظرية الانتزاع هذه) (٥).

\* \* \*

الذى يبدوا لي ان مشكلة الأخ ماجد: ليست هي ان فلسفتنا لم تشرح مفهوم الانتزاع بما يكفيه استيعابه. بل المشكلة تكمن في ان الناقد لا يزال يخلط بين نظرية المعرفة على مستوى التصور البشري

ونظرية المعرفة على مستوى عمليات التصديق والأحكام.  
وأظن ان المتابعة الجادة لكتاب فلسفتنا تكفي وحدها للخروج  
برأي ايجابي واضح حول جل الاستفهامات التي يطرحها الكاتب  
هنا.

فقد أماطت فلسفتنا اللثام عن مشكلة الفكر الفلسفية الأساسية  
بشأن قضية المعرفة التصورية وهي ان اتجاهات الفلسفة الأوروبية  
أدركت ثغرة في ارجاع كل التصورات البشرية الى معطيات الحس  
المباشرة، كما جاء عند (المدرسة الحسية) حيث ان هناك تصورات  
بشرية لا يمكن ارجاعها وتفسيرها على أساس معطيات الحس  
المباشرة. من هنا طرح عمانوئيل كانت فكرة الأوليات البدائية  
التي حصرها في مقولاته الاثني عشرة.

وقد أشارت فلسفتنا الى ان الفلاسفة المسلمين استطاعوا تجاوز  
هذه المشكلة عبر ما انھوا اليه من قدرة الذهن البشري على الخلاقية  
وابتكار الصور الذهنية على أساس رأس مال ابتدائي تمونه به  
المعطيات الحسية المباشرة. فالتصورات البشرية تبتداً بمعطيات عالم  
الحس لتنمو على أساسها تصورات أخرى ينتزعها الذهن البشري  
على مستوى فسحة اختياره وحركته.

وعند هذا النسق من التفكير لسنا بحاجة الى تعقيد المشكلة  
بالخلط بين مصادرات وأساس الأحكام التصديقية الذي تمثله  
(الأوليات البدائية) وبين قضية تفسير التصور البشري التي تستغني  
عن هذه الأوليات كما أشارت (فلسفتنا).

والسؤال الذي نطرحه على السيد ماجد هو: كيف عرفت ان  
هناك علاقة بين (المعارف الأولية) وبين الانتزاع، في حين أكد

كتاب فلسفتنا على عدم وجود هذه العلاقة؟!  
 ثم أين المسوة التي يترکها عدم وضوح فكرة الانتزاع عند السيد  
 ماجد؟ فليأت بشاهد واحد على ذلك!  
 والذي نود أن نقوله للسيد ماجد هو: ان رفض نظريات عديدة  
 في طيات كتاب فلسفتنا لا يتيبي على أساس عدم فهمها لنظرية  
 الانتزاع لسبعين رئيسين:-

أولاً: نظريات المعرفة على مستوى التصور إنما رفضت لأنها غير  
 وافية ولا تمتلك الأساس المنطقي السليم بغض النظر عن نظرية  
 الانتزاع.

ثانياً: ان رفض النظريات المعرفية على مستوى التصديق إنما  
 جاء لأنها لم تستطع ان تقدم تفسيراً منسجماً للعمليات العقلية على  
 مستوى التصديق سواء أكانت فلسفتنا مؤمنة بنظرية الانتزاع أم  
 لا.

ثم ان الطريف في الموضوع هو ان السيد ماجد ينقل نصاً عن  
 لينين ليدافع به عن الماركسية التي لم تقع - في ظنه - بما وقعت به  
 الاتجاهات الحسية المبتذلة من قصور في فهم التصور البشري.  
 ولدينا ملاحظتان بهذا الصدد نود ان نلفت نظر الأخ ماجد  
 اليها وهما:

أولاًً ان النص الذي ينقله عن لينين أعقد كثيراً من فكرة  
 الانتزاع التي طرحتها كتاب فلسفتنا بشكل مبسط رغم تعقيداتها في  
 متون الفكر الفلسفي الاسلامي. والذي اعتقد هو: ان تحليل

مفهوم الانزعاع – كما جاء في فلسفتنا – يفي تماماً بالغرض الذي جاء الكتاب لأجله، وهو ايضاح الموقف الفلسفي الاسلامي ازاء تيارات الفلسفة الأخرى.

ثانياً: ان لينين ومن قبله انجلز وماركس لم يستطعوا تجاوز العقدة الاوربية في تفسير مشكلة التصور البشري التي أشرنا اليها. فحسية التفكير الماركسي بشكل عام تبثق من خلال نظرته المادية للتفكير وتفسيره الجدللي لحركة هذه العملية الإنسانية. فهي حسية لازمة لا يمكن ان تختلف، في حين وجد الرواد الأوائل للتفكير الماركسي ابتدال المدارس المادية في تفسير الفكر على مستوى التصور والتصديق معاً – والتصور محل بحثنا –.

ما حدا بهم الى افتراض فعالية عليا للذهن على مستوى التصور تتجاوز المعطيات الحسية المباشرة وتمضي وفق حركة قوانين الديالكتيك.

ويبقى الاستفهام مطروحاً والاشكال قائمةً، اذ ان الماركسية المادية وقعت هنا في مشكلة افتراض عمليات غير مادية على مستوى الذهن البشري !

والذي نود الاشارة اليه هنا ان الأساس ذاتي للسمة العلمية لتفسير التصور البشري لم يتملكه كارل ماركس ولا انجلز ولا لينين. واذا أردنا لأنفسنا أن نكون علميين مع الماركسية فعلينا أن نتلمس التفسير الماركسي عبر بافلوف والمدرسة الشرطية في تفسير الادراك البشري، حيث استطاع بافلوف أن يعطي جرعة حياة لتكهنات لينين ومن قبله ماركس وانجلز فيقدم تفسيراً ذاتياً فسلجي مختبرى ليطبق قوانين الديالكتيك والمادة على العملية

الذهنية دون أن يقع في اشكال المدارس الحسية المبتذلة رغم المفهومات العلمية التي تعاني منها النتائج الفلسفية في تفسير الادراك على ضوء فسلجة بافلوف (٦)

من هنا فلا يتحقق للأخ ماجد أن يلقي اللوم على فلسفتنا بأنها لم تميز بين المذاهب الحسية المبتذلة وبين الماركسيّة العلمية ! اذ ان فلسفتنا ناقش المذهب الحسي بشكل عام ثم عكف في نهاية الكتاب على دراسة مفصلة لمبادئ بافلوف والقوانين الشرطية في تفسير الادراك البشري .

#### ٤ • مسألة العام والخاص

ينقل السيد ماجد نصاً عن فلسفتنا في (ص ٣٤ الامانش ٢٢) ثم يأخذ في التعليق عليه ليثير مسائل جانبية عبر هذا التعليق ، كما يحاول اغفال الاشكال الأساس الذي أثارته فلسفتنا في وجه الماركسيّة ليتخذ ذريعة للاشكال على فلسفتنا ! فضافةً الى أن الملاحظات التي نلتقي بها في عرض هذا المقطع تدعو للاشفاق والألم فهي تحتاج الى تنظيم ومنهج . نحاول هنا أن نلقي الضوء عليها ملخصين الموقف في النقاط التالية :

أ) (حركة الفكر من العام الى الخاص)

سجلت فلسفتنا فرقاً جوهرياً بين المدرسة العقلية في تفسير الأحكام الذهنية وبين المدرسة التجريبية .. وتلخص هذا الفرق الجوهرى في كون المدرسة العقلية تجد ان حركة الذهن تنطلق دائماً من مسلمات ومصادرات بدئية لتنتهي الى النتائج الجديدة . في

حين ترى المدرسة التجريبية بان حركة الذهن تنطلق دائماً من الجزئيات لتنهي الى احكام عامة، دون افتراض اي معرفة قبلية تسبق التجربة، ومن هنا صح ان يقال: ان التجربة مقاييس أعلى للمعرفة لدى التجاربيين.

رقد شددت بعض الاتجاهات التجريبية على سلب الذهن أي دور حتى في عملية تكوين وصياغة الأحكام العامة. فذهبت الى أن الأحكام العامة لا تمثل سوى تجميع للجزئيات المستقرأة عبر التجربة واللحظة.

ادركت الماركسيّة ابتدال هذا اللون من التفكير فأعطت للذهن بعد التجربة دوراً في تشكيل وصياغة الاطار النظري، وصاغت صورة جدلية للتأثير المتبادل بين الجزئيات التي تصعد من عالم الخارج الى جوف الذهن والاطار النظري الذي ينزل من سطح الذهن الى واقع التطبيقات الجزئية.

جاءت فلسفتنا لتوّكّد على أن حركة الذهن البشري من العنيّات المستقرأة على مستوى الملاحظة والتجربة الى الاطار النظري تتوقف على دعامة لا يمكن دونها من الركون والتسليم بأي اطار نظري. سواء بقينا على مستوى الاتجاه العام للمدرسة التجريبية أم طعمنا المفهوم التجاري بسياق التوجه الماركسي، وتمثل هذه الدعامة بضم مباديء أولية تشكل جزءاً من تكوين الذهن البشري.

وهنا يسجل السيد ماجد ملاحظته على فلسفتنا قائلاً: ((والسؤال الذي يطرح على الكاتب هو: اذا كان الفكر دائماً يتحرك من العام الى الخاص فكيف اذا تم اكتشاف أية قاعدة

علمية عامة أو نظرية ما؟ فالنظرية في جوهرها تعني التعميم واستخلاص والاستنتاجات العامة المجردة بعد دراسة خصائص وظواهر محددة فالبدء دائمًا من العام يعني الوجود الأبدى لنظريات أبدية عن الكون بكل تفاصيله)) (٧)

وقد جر السيد ماجد الى تسجيل هذه الملاحظة واخواتها عدم وضعه لمشكلة البحث في اطارها السليم. فالمذهب العقلي لا يدعى ان الذهن البشري لا يعتمد التجريبية ولا تستخدم التجربة بل للتجربة دور كبير في اثراء المعرفة البشرية – كما اشارت فلسفتنا الى ذلك.

لكن المشكلة الأساسية بين التجربتين والعقليتين هي : هل ان المعرفة والأحكام التي يصدرها الذهن البشري جاءت معتمدة على نتائج التجربة الأولية فحسب أم اتكأت على مبادئ أولية عامة؟

فحركة الفكر من العام الى الخاص لا تعني حركته من النظرية الى التطبيق كما توهم السيد ماجد بل تعني ان استنتاج القاعدة العامة والنظرية الجديدة تعتمد على مبادئ عامة شاملة لها طابعها القبلي الذي بدون هذا الطابع القبلي يستحيل أن تنتهي التجربة البشرية الى أي قاعدة عامة.

فبدون الاتكاء على (مبدأ عدم التناقض) يستحيل أن تنتهي الى نتيجة سواء اعتمدنا مبادئ حساب الاحتمال في استنباط القاعدة على أساس التجارب أم اعتمدنا قياس اسطو. (وذلك لأننا اذا لم ننطلق منذ البداية من افتراض مبدأ عدم التناقض فكيف يمكن تجميع القيم الاحتمالية في مور واحد، لأن

هذا التجميع يتوقف على أن يكون لكل احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي نقشه، فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أي احتمال أن لا ينفي نقشه وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأدلة لاثبات أي شيء. (٨) الأسس .٤٧٤.

\* \* \*

اذن فحركة الذهن البشري من العام لا تعني وجود نظريات أبدية عن الكون بكل تفاصيله كما ظن السيد ماجد. وأود أن أضيف الى أن أكثر الفلسفه الأرسطيين تطرفاً ليس لديه ادعاء يتضمن وجود نظريات أزلية في الذهن البشري، كما ليس لدى هؤلاء ادعاء بأن اليقين النظري – الذي يحصل جراء الاستنباطات المختلفة للذهن البشري – يقين أبدي لا يمكن رعزنته.

فشل هذا الادعاء لايمكن أن يصدر من عاقل راقب تجربته الشخصية عبر بعض شهور أو سنين فضلاً عن فيلسوف يحاول تأمل واستيعاب التجربة البشرية عبر رؤية كونية شاملة.

ب) يقول: (للتدليل على مواقف الفلسفة الماركسيه يشير الكاتب الى ماركس وانجلز ولينين وما وو يقتطف من كتاباتهم: ويستشهد أيضاً بروجية غارودي وجورج بوليتزر وغيرهم من مفسري الماركسيه. ولكن بعض هذه الاستشهادات غير دقيق في وصف الفلسفة الماركسيه ودور التجربة والممارسة..) (٩) وكان الأجدربالسيد ماجد رحيم أن يقدم شاهداً واحداً على

بعض هذه الاستشهادات غير الدقيقة !

ثم يأتي ليقول: ولكن الكاتب محق ودقيق في تحديدات أخرى عن الفلسفة الماركسية. فهو يؤكد مثلاً بأن الماركسية تقر بوجود مرحلتين في عملية اكتساب المعرفة. مرحلة التجربة (الخطوة الحسية) ومرحلة المفهوم والاستنتاج (الخطوة العقلية)، ويضيف قائلاً بأن الماركسية:

(لاحظت ان هذا الرأي سوف ينتهي بها بصورته الظاهرة الى المذهب العقلي لأنه يفرض ميداناً و مجالاً للمعرفة الانسانية خارج حدود التجربة البسيطة فوضعته على أساس وحدة النظرية والتطبيق. وعدم امكان فصل أحدهما عن الآخر. وبذلك احتفظت للتجربة بمقامها في المذهب التجريبي، واعتبارها المقياس العام للمعارف البشرية.). (١٠)

ويتجاوز هذا المقطع لينتقل ببلادة الى ملاحظة أخرى، وكأنه أراد أن يستخدم هذا الاطراء الذي أسداه مؤلف فلسفتنا شاهداً على سلامية التفكير الماركسي دون أن يدافع عن الماركسية أمام هجوم الصدر على نظريتها في هذا المجال !!

صحيح ان الماركسية أدركت – كما أشرنا – الفجوة في إلغاء فعالية الذهن البشري اعتماداً على مبادئ التجريبية المتبدلة، ولكنها تجريبية في النهاية. فإذا قبلت الماركسية ان الخطوة العقلية تعتمد مبادئ أولية فهذا يعني أنها ألغت طابعها التجريبي المادي وارتقت في أحضان المذهب العقلي أما اذا بقيت الماركسية مصرة على أن فعالية الذهن البشري لا تتجاوز اطار ترتيب نتائج التجريب دون الاتكاء على مبادئ أولية فهذا يعني ان الاشكال

السابق الذي نسجل على المذهب التجربى عموماً سوف يتسجل على الماركسية أيضاً.

(ج) يقول السيد ماجد: (ان الأمر بالنسبة للماركسية لا يمكن في قضية الاعتراف أو عدم الاعتراف بالقوة (الكاميرا) فالسؤال المهم هو كيف ولماذا استقرت هذه المعارف الأولية الخطيرة في النفس سواء بشكل كامن أو فعلى ومكشوف؟ الكاتب لا يجيب على هذا السؤال، وعلى غير عادته يفسر الأمر بالقدرة الإلهية بينما يستخدم أساليب المنطق والمحاججة الفلسفية في كل الأمور والنقاشات الأخرى المطروحة في فصول كتابه. والتفسير الإلهي للأمر يأتي في مكان آخر من الكتاب عندما يرد الكاتب على المفهوم الجدلية للحركة:

((أما التفسير الإلهي للحركة فيبدأ مستفهمًا عن تلك المتناقضات التي يزعم الديالكتيك احتواء المادة جيئاً بالفعل، أو أنها موجودة بالقوة؟ ... فلا بد إذن من التفتيش عن سبب الحركة الجوهرية للمادة وموتها الأساس خارج حدودها، ولا بد أن يكون هذا السبب هو الله تعالى الحاوي ذاتياً على جميع مراتب الكمال.)).

\* \* \*

ان النزاهة والموضوعية لا تقتصر على تهذيب ألفاظ الحوان وإنما تعنى بالأساس الأمانة والحرص على ايضاح ونقل فكرة الخصم كما جاءت في سياق العرض الذي قدمه. فقد حاول السيد ماجد أن يعني على الصدر الميتة خالطاً بين بحث نظرية المعرفة وبحث الوجود

والنظرة للعالم.

والذى نقوله بدءاً للسيد (الناقد): ان شرف الصدر العظيم هو انه عاش بيننا إلهياً يستعصي على الخضوع لقيم المادة الزائفة وحاز فخر الشهادة بفضل إلهيته طوداً شاععاً لم يداهن ولم يدخل في تحالفات مع نظام فاشي تحالفت معه جل قوى الماركسية الليينية؟

ثم ان تفسير ظهور المبادئ الأولية عند سطح الواقع على أساس الحركة الجوهرية للذهن البشري هل يعني تفسيراً ميتافيزيقياً؟  
 ان تفسير بروز المبادئ الأولية على أساس التطور الخلاق للذهن البشري ينسجم مع مبادئ العلم ويقوم على أساس أضخم نظرية فلسفية في تاريخ الفكر الفلسفي بأسره، وهي نظرية (الحركة الجوهرية) التي قامت على أساس منطق وحجج فلسفية بلغت ذروة العمق والنباهة. فهل يحق للناقد أن يقول: ان فلسفتنا تركت المنطق واللحجة في تفسيرها لظاهرة المبادئ الأولية؟! ومن حقنا أن ننسعى على السيد ماجد أسلوبه في نقل النص السابق عن فلسفتنا فقد حذف بالنقاط الأربع التي رسمها محمل البرهان والدليل الذي انتهت فلسفتنا من خلاله لاثبات التفسير الإلهي للحركة !!

ثم نقوم بدورنا بطرح التساؤل على السيد ماجد قائلين له:—  
 لماذا وكيف استقر مبدأ التناقض قانوناً لحركة الأشياء ومنهجاً للتفكير؟ ونحن نمتلك الاجابة على كلا السؤالين، لكننا ننصح السيد ماجد باعادة قراءة نظرية الوجود والعالم في كتاب فلسفتنا ليجد الاجابة الواضحة على هذا اللون من التساؤلات التي طرحتها الفكر

الفلسي منذ نشأته.

ثم يقول: ((وفي الاجابة على سؤالنا حول المعرف الأولية فان الماركسية تحكم العقل والممارسة، فحتى لوأخذنا بصحة جميع هذه المعرف التي أشار إليها الكاتب فهل باستطاعتنا عزفها عن الممارسة البشرية لعشرات الآلاف من السنين؟ وكيف يستطيع الكاتب الجزم بأنها مستقلة عن التجربة التي خاضتها الأجيال السابقة؟)) (١٢)

بعد التسليم بصحة هذه المعرف فالكاتب يجد ارتباطها الأساس بالتجربة، حيث ان التجربة البشرية تقوم وتبني صرحها على أساس هذه المعرف.

والسؤال المطروح على الماركسية منذ البدء هو: هل يستطيع العقل والممارسة من مباشرة دورهما في استنتاج الحقائق دون بداية معرفية واضحة؟

هل تستطيع الخبرة الحسية أن تراكم دون الإيمان القبلي بواقع الخبرة وموضوعيتها؟

ونود أن نشير هنا إلى أن الفيلسوف الشهيد أوضح عبر كتابه ((الأسس المنطقية للاستقراء)) ألوان المعرف الأولية، وكيف أن بعضها لا يمكن أن تنطلق التجربة إلا بعد التسليم به وإن بعضها الآخر يمكن إثباته تجريبياً.

دــ يقول السيد ماجد: [ونلاحظ كيف يحصر كتاب ((فلسفتنا)) عملية المعرفة فقط بنطاقها الفردي من مثال يسرده الكاتب للتدليل على أن الإنسان داماً وأبداً يبدأ بالقوانين الأولية الأزلية ومن العام إلى الخاص:

((إن التجربة بمفردها لم تكن تستطيع أن تقوم بهذا الدور الجبار

لأنها تحتاج في استنتاج أية حقيقة علمية منها إلى تطبيق القوانين العقلية الضرورية— أي أن يتم ذلك الاستنتاج على ضوء المعارف الأولية، ولا يمكن أن تكون التجربة بذاتها المصدر الأساسي والمقياس الأول للمعرفة، فشأنها شأن الفحص الذي يجريه الطبيب على المريض، فإن هذا الفحص هو الذي يتبع له أن يكشف عن حقيقة المرض وملابساته، ولكن هذا الفحص لم يكن ليكشف عن هذا لولا ما يملكه الطبيب قبل ذلك من معلومات ومعارف. فلو لم تكن تلك المعلومات لديه لكان فحصه لنؤاً وجرداً عن كل فائدة، وهكذا التجربة البشرية بصورة عامة لا تشق الطريق إلى نتائج وحقائق الآ على ضوء معلومات عقلية سابقة))

والماركسيّة بطبيعة الحال تؤكد على الدور الخطير والأساسي للتفكير والمعلومات العقلية الآ أن اختلافها مع الكاتب في مجال نظرية المعرفة هو حول مصدر هذه المعلومات: هل هي خارجة عن المادة والطبيعة والمجتمع أم هي في التحليل النهائي نابعة من التجربة الإنسانية بكل جوانبها؟ فكيف استحوذ ذلك الطبيب على معلوماته التي قادت فحوصاته إلى تشخيص المرض؟ أم يمارس الطب كتلמיד و يستحوذ على المعلومات الطبية المتراكمة من الأجيال السابقة؟ فمعلوماته ليست بعزل عن تجربة الأجيال السابقة. ](١٣)

ان المسألة الأساسية المطروحة هنا هي : كيف يبدأ الإنسان في جني محصلة تجاربه و ملاحظاته؟

فلسفتنا تذهب إلى أن الذهن البشري يبدأ رحلته المعرفية على أساس مبادئ أولية يمتلكها بمثابة طبيعة تكوينه وتشكل

هذه المبادئ رأس مال العلوم والمعرفة.

في حين تلاحظ الماركسية ان كل المعارف البشرية تعود الى عوامل مادية. من هنا فهي تنكر قلبية أي معرفة وأي قانون على حركة المادة. بل الفكر هو انتاج أعلى لحركة المادة في التصور الماركسي ... من هنا تجد الماركسية امكانية الاستفادة من التجربة والمارسة و بدايتها دون الاعتماد على أية معرفة قبلية ! وقد ساقت فلسفتنا مثالاً توضيحيأً استغلته الناقد استغلاً غير مشروع في عرف البحث العلمي النزيه.

فنحن لا نجد أي شك في كون التجارب البشرية السابقة داعمة أساسية لبناء الخبرة الإنسانية، ولا يشك مفكر مسلم في دور التجربة والمارسة في بناء نظرية العلم وتطوير حركة المجتمع والتاريخ. بل تتمتع هذه المفاهيم بدرجة من الوضوح في العقل الإسلامي حيث تستغني بها عن ذكر مئات النصوص والشاهد التي تحفل بها مصادر التفكير الإسلامي.

فحينما نطل على المعرفة الإنسانية العامة نجدها حركة تكاميلية تشرى المعرف بها على أساس الانجازات المتواتلة التي يتحققها العقل البشري. وليس هناك أي شك في ان معلومات الطبيب ليست منفصلة عن تجارب الأجيال السابقة، كما لا شك في أن معلوماته الطبية نشأت جراء بحث ودراسة !

ولكن، هل ان الانصاف والموضوعية تدعوا للتعامل مع مثال تقربي بهذه الطريقة ؟ !

نعود لنؤكد ان الممارسة لها دور كبير في تبلور المعرفة البشرية وبناء نظرية العلم، غير ان السؤال الفلسفي المطروح هنا هو: هل

تقوم المعرفة التجريبية وتنهض دون وجود معرفة قبلية؟  
 ومن الطبيعي ان ننطلق في الاجابة على هذا السؤال من تجربة فردية أي تجربة كانت لنرى عبرها: هل تستطيع المعرفة التجريبية ان تجني ثمارها دون أن تتكأ على مبادئ قبلية؟  
 فالتجربة البشرية المتراكمة تعود الى تجارب فردية، والخلاف مع المدرسة التجريبية يقوم على قاعدة ان كل تجربة بشرية لا يمكن أن تنتهي الى اطارها النظري دون الاتكاء على مبادئ أولية واضحة.

## ٥٥

أـ تحت عنوان (صواب أم خطأ) يعلق على نص لفلسفتنا بقوله: ((وهذا يعني بأن عملية المعرفة يجب أن تبدأ بفكرة أولية وتنجب من نفس هذه الفكرة نظريات جديدة يتم اكتشاف صحتها بمقارنتها بنفس الفكرة الأولية التي اخبتها). وبطبيعة الحال فإننا بهذه الطريقة قد بدأنا بفكرة وانتهينا بفكرة مطابقة لها، أما الظواهر المحسوسة الوسطية فقد فقدت مفعولها وأهميتها لأننا قد حكمنا عليها مسبقاً بأن تأتي بنتائج مطابقة للفكرة التي ابتدأنا بها وهذا يعني نبذ الظواهر المحسوسة التي لا تنسجم والقوانين الأولية أو القواعد عنق بعضها لكي تنسجم مع هذه القوانين (مثل قانون عدم التناقض، الذي يؤمن به الكاتب)). (١٤)

لاتدعى فلسفتنا ان المعارف الأولية رحم انجاب لكل ألوان الفكر البشري يا سيد ماجد! بل ان الاعتقاد قائم على أن المعرفة البشرية تقوم على أساس دعائم تتمتع بالوضوح الذاتي ودون

الاتكاء على هذه الدعائم فليس في وسع الذهن البشري أن ينتهي إلى استخلاص نتائج التجربة واللحظة والاستنتاج من خلال الظواهر الوسطية التي تساهم بشكل مباشر في تحديد نتائج البحث. نحن نقول إن الحقيقة التي تنتهي إليها كل تجربة بشرية يجب أن ترکن بشكل قبلي على بعض مبادئ محدودة منها مبدأ عدم التناقض، ومع الإيمان بالتناقض اللي في حقائق الأشياء لا يمكن أن تنتهي إلى أية نتيجة لأن هذه النتيجة تنطوي بالفعل على نقضها، فلا هي بالصواب ولا هي بالخطأ!

وهذا هو أساس ما أشارت إليه فلسفتنا من تعذر تخطي الاحساس والتجربة إلى النظرية والاستنتاج الذي يقول السيد ماجد عنه: ((ولكنه لا يشرح لم هذه الاستحالة في تخطي دور الاحساس خاصة انه قد أشار سابقاً إلى أن المادية الجدلية تقر بخطوئي المعرفة (الاحساس واستنتاج المفاهيم)

لكن فلسفتنا قد اشترت ذلك الأساس بالبحث !  
ونود أن نلفت نظر السيد الناقد إلى أن مشكلة الماركسية الأساس هي: التناقض القائم بين مفهومها المادي للفكر وبين ايمانها بدور العقل وفاعليته ورسم النشاط الذهني بأنه ظاهرة أرق من المادة التي ينبع منها هذا النشاط. فكيف تجمع الماركسية بين ايمانها بـمادية الفكر وبين اعتقادها بأن حركة الذهن البشري تنتجه ظواهر أرق من المادة؟

فخصوصية اشارة فلسفتنا إلى أن المادية الجدلية تقر بخطوئي المعرفة تزيد معاناة الباحث في تفسير نسيج الفكر الماركسي المرتبك وأخيراً نحن نطالب السيد ماجد بأن يأتي لنا بمثال واحد

## لأنسجم فيه ظاهرة حسية مامع مبدأ عدم التناقض !

ب) يقول الناقد: ((على أي حال، فإن المادية الجدلية ترى بأن أفكار الإنسان مصدرها الطبيعة والمجتمع، وهي لكي تكون متسقة المنطق ترجع إلى هذا المصدر ذاته لكي تتحقق من صحة هذه المفاهيم. والانتقال من النظرية إلى الممارسة كجواب على مسألة ثبات المفاهيم هو ما يسمى في المفهوم الفلسفى بالقفزة المنطقية. فلقد حاول الفلاسفة (وحتى الكثير من الماديين منهم) لمائتى السنين أن يصلوا إلى حل للمعضلة بواسطة المحاججة النظرية والأطروحات الفلسفية، إلا أن الماركسية ترى بأن المعضلة قد وجد لها الإنسان حلًّا قبل الأفكار والفلسفات التي شخصت المسألة..)) (١٥)

ثم يخلص إلى القول: (المارسة في التحليل النهائي هي السبيل الوحيد لثبات مدى صحة النظرية وفاعليتها). (١٦)

\* \* \*

ان تغيير الألفاظ والصياغات لا يؤثر على المضمون بشيء، فالمارسة تعني التجربة العملية. وعندئذ نرجع إلى ما تجاوزناه في البحث وهو أن التجربة مقياس أعلى للمعرفة البشرية وتعد الاشكالات السابقة تواجه هذا المبدأ.

ونود التأكيد هنا على أن الفكر الإسلامي عامه يقدر دور التجربة العملاق في بناء الخبرة الاجتماعية. وتطوير حركة العلم والتكنولوجيا، لكن الخلاف مع الماركسية وسائر المذاهب التجريبية الأخرى ينصب على تفسير مضمون التجربة وفهم خطواتها العلمية،

فهل ان الممارسة والتجربة تنطلق من مبادئ أولية وبدويات  
عديدة أم ان كل معدات الممارسة والتجربة .. إنما هي وليدة  
المارسة والتجربة لتنهي الى لامتناهية أزلية !

ونشير هنا الى أن كون الانسان قد وجد حلّاً للمعضلة قبل  
الفلسفة امراً لا يختلف حوله اثنان ولكن الخلاف القائم بين  
مذاهب الفلسفة يدور حول أسلوب الذهن البشري في الاستفادة  
من التجارب المختلفة لتحديد المقياس الذي تحدد على ضوئه قيمة  
المعرفة وتمييز سقمها من صوابها.

ج) يقول: ((اما اذا أخذنا بمنطق ان فكرة ما اما ان تكون  
حقيقة ام خطأ بشكل مطلق على ضوء نظرية عدم التناقض  
الميتافيزيقية فكيف نفسر ظاهرة تعديل النظريات وتغييرها  
ونقضها. فاذا تصورنا بأن نظرية ما صحيحة بشكل مطلق (كما  
يقول الكاتب: النفي والا ثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد)  
استبعذنا بشكل مطلق امكانية تغييرها على ضوء الحقائق الجديدة  
او التي لم تكتشف سابقاً. اما المنطق المادي الجدللي فيرى بأن أية  
نظرية عرضة للخطأ فهي تثبت صوابها (وللصواب درجات) عندما  
تنسجم والواقع الموضوعي وهي خاطئة عندما تتعارض مع هذا  
الواقع او مع جوانب منه، فهي اذن صحيحة وخطأة في آن واحد.  
وهذا الاستنتاج مستنبط من تاريخ كل العلوم.)) (١٧)

\* \* \*

ان سمة التفكير الماركسي الأساسية هي كونه يؤمن بموضوعية  
الواقع الخارجي، ويتميز عن الاتجاهات المثالية بجزمه بحقيقة عالم

الواقع وقيامه خارج الوعي والذهن البشري.  
وأي ترديد في هذه الحقيقة وعلى أي مستوى كان يعني جر  
المدرسة الماركسية صوب المثالية.

وحيثما نطبق منطق الجدل الذي يشير إليه السيد ماجد على هذه  
المقوله ونقول أنها صحيحة وخاطئة في آن واحد، فهذا يعني أن  
واقعية الماركسية تتعرض لفزة عنيفة وتفقد معها الماركسية كل  
مبررات حاسها واتهاماتها التي حرصت على توجيهها لسائر  
النظريات التي وسمتها بالمثالية.

ولأجل ايضاح ما يلف هذا السياق من غموض نقول:  
ان النظرية التي تقع في ساحة المعرفة التصديقية للذهن  
البشري لها درجة من درجات اليقين (الاحتمال) بدء من (٥١—  
(١٠٠).

فحينما نقول ان درجة احتمال تمدد الحديد بالحرارة على ضوء  
العينات التجريبية تساوي ٩٩٪ فأمامنا حقيقة وهي : (ان نسبة  
احتمال تمدد الحديد بالحرارة = ٩٩٪).

وإذا طبقنا مبدئ التناقض في لب وجوه الحقيقة على هذه  
المقوله فهذا يعني ان درجة التصديق بهذه الحقيقة لا تختلف بالنسبة  
أعلاه، اذ مع احتمال النقيض وهو عدم تمدد الحديد بالحرارة  
بنسبة ٩٩٪ كيف يمكن أن نحتفظ على درجة التصديق أعلاه !

اما ١٪ فهي حالة ذهنية أخرى تتعلق بحقيقة تمدد الحديد  
بالحرارة، وتمدد الحديد بالحرارة موضوع لحكمين ونسبتين  
الاحتماليتين أحدهما ان درجة تمدده ٩٩٪ وثانيهما ان درجة عدم  
تمدده تعادل ١٪ وحيثما نقول ان واقعية العالم الخارجي حقيقة

تتمتع بنسبة اليقين الكامل وهي ١٠٠% فتكون لدينا حقيقة مفادها ان واقعية العالم الخارجي موضوع ليقيننا الكامل. اذا طبقنا مبدأ التناقض على هذه الحقيقة فهذا يعني اننا لا نجزم اطلاقاً بواقعية العالم الخارجي اذ مع قيام التناقض في بطن هذه الحقيقة، كيف يمكن التصديق بها؟!

يبقى أن نشير الى أن تعديل النظريات ونقضها وتفسيرها لا يعني ان هناك تناقضاً داخلياً في بطن الحقيقة الواحدة اذ مع تطابق النظرية مع الواقع الموضوعي كما تتطابق الماركسية الجدلية بزعمهم مع حركة الواقع الجدلية فلا مجال للنقض، اما مع عدم تطابق النظرية مع الواقع فهذا يعني خطأ النظرية أو عدم شمولها. والذي يحصن على الاندفاع نحو اعادة البحث باتجاه تطوير وتعديل النظريات الانسانية اما هو بحمل الرؤية العقائدية للانسان وللعالم. فحينما يوافق الاسلام بأن حركة العلم حركة تكاملية وان الانسان عرضة للخطأ والصواب في نظرياته وان الكمال المطلق حرم لا يستطيع ان يدعيه الانسان فهذا يعني ان حركة العلم تبقى مستمرة في متن حركة الأمة الاسلامية دون انغلاق أو تكلس.

ويحسن بنا أن نشير أيضاً الى أن الماركسية التي أقامت دعائم فلسفتها على أساس ((الواقعية)) وادعاء قيام واقع موضوعي خارج اطار الوعي والشعور البشري لم تستطع ان تقيم برهاناً علمياً على صحة هذا الأساس.

في حين استطاع الفكر الفلسفي الاسلامي أن يلتفت الى هذه المسألة قبل قرون ويشير الى أساس الاستدلال على موضوعية الواقع الخارجي. وقد دفع يراع فقيد الفكر العالمي المعاصر الشهيد الصدر

أروع أساليب الاستدلال العلمي على هذه المقوله في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) حيث أقام منطق الاستدلال على واقعية العالم وفق الأساس الرياضي (حساب الاحتمال) للطريقة الاستقرائية.

وأخيراً فقد أماضت فلسفتنا اللثام عن التهافت الذي وقعت فيه الماركسية في فهم تعديل وتطوير النظرية وكان الأجدر بالسيد ماجد أن يبتداً من حيث انتهت فلسفتنا في ردها على أخبلز وأسداعها النصح للماركسيين ليفرقوا بين القضية البسيطة مثل: ((مات أرسطو)), ((جرع سقراط السم)), ((الحديد يتمدد بالحرارة)).

وبين القضية المركبة مثل:  
((الفلزات تمدد بالحرارة))

فالقضية البسيطة لا تتحمل الخطأ والصواب في آن واحد في حين تتحمل القضية المركبة ذلك بحكم كونها مجموعة قضايا بعضها يصيب والبعض الآخر يخطاً اذ ترجع هذه القضية الى الحديد يتمدد بالحرارة

النحاس يتمدد بالحرارة  
الفضة تمدد بالحرارة... الخ

## ٥٦ تحت عنوان (ما هو دور الفلسفة؟)

أـ يؤكد السيد ماجد مفهوم الماركسية عن الفلسفة فيقول: ((ومطالبة الكاتب بالحفظ على استقلالية الفلسفة ودورها

الخاص تستجيب له مدارس فكرية وفلسفية عديدة ولكن الماركسية ترى بأن المجتمع والطبيعة هما مصدر جميع الآراء فللسنة كانت أم غيرها. فإذا كانت الفلسفة هي نتاج الحياة فلم الموضع المستقل لها فوق قوانين الطبيعة والمجتمعات؟ وإذا كان واقع الأمور مادياً وجدياً فالفلسفة إلا أن تعكس وتفهم هذا الواقع من خلال جميع حقول العلم الطبيعي والاجتماعي. ولكي تقوم بهذا الدور فعليها أن تكون بذاتها مادية جدلية وهذا ينتفي استقلالها واحتياجها عن العالم المادي.)) (١٨)

ويأتي هذا التأكيد دون دفاع أمام النقد الذي وجهته فلسفتنا للادعاء الماركسي في هذا المجال حيث تقول فلسفتنا:

((وبالرغم من اصرار الماركسية على الطابع العلمي لفلسفتها ورفض أي لون من التفكير الميتافيزيقي، نجد ان الماركسية لا تتقييد في فلسفتها بالحدود العلمية للبحث، ذلك ان الفلسفة التي تنبع من الخبرة العلمية يجب ان تمارس مهمتها في الحقل العلمي ولا تتجاوزه الى غيره، فالمجال المشروع للفلسفة علمية كفلسفة الماركسية في زعمها وان كان أوسع من المجال المنفرد لكل علم لأنها تستهدي بمختلف العلوم، ولكن لا يجوز مجال من الأحوال أن يكون أوسع من المجالات العلمية مجتمعة أي المجال العلمي العام وهو الطبيعة التي يمكن اخضاعها للتجربة أو الملاحظة الحسية المنظمة، فليس من صلاحية الفلسفة العلمية أن تتناول في البحث مسائل ما وراء الطبيعة وتحكم فيها بشيء ايجابي أو سلبي لأن رصيدها العلمي لا يمدها في تلك المسائل بشيء، فالقضية الفلسفية القائلة ((للعلم مبدأ أول وراء الطبيعة)) ليس من حق الفلسفة

العلمية أن تتناولها بنفي أو اثبات لأن محتواها خارج عن مجال التجربة.)) (١٩)

بــ يقول السيد الناقد: ((والكاتب يلوم الماركسية على هذا الانحياز السياسي في فلسفتها ويعتبره سقوطاً في النزعة الذاتية التي ينتقدها كما تنتقد الماركسية أيضاً. فيقول تحت عنوان «انتكاس الماركسية في الذاتية»:

«ان الماركسية بالرغم من اصرارها على رفض النسبية الذاتية بترفع وتأكيدها على الطابع الموضوعي لنسبيتها وانها نسبية توأكب المستطور وتعكس نسبيته بالرغم من ذلك كله ارتدت الماركسية مرة أخرى فانتكست في أحضان النسبية الذاتية حين ربطت المعرفة بالعامل الظبيقي وقررت ان من المستحيل للفلسفة مثلاً أن تتخلص من الطابع الظبيقي والخزي...»

و واضح ان هذا الاتجاه الماركسي يطبع كل معرفة بالعنصر الذاتي ولكنها ذاتية طبقيّة لا ذاتية فردية كما كان يقرر النسبيون الذاتيون وبالتالي تصبح الحقيقة هي مطابقة الفكر للمصالح الطبقيّة للمفكّر...»

وفي هذا النقد سوء فهم شائع و منتشر بين المثقفين في الغرب والشرق. فالماركسية حين تعلن انحيازها التام للطبقة العاملة لا تعني بهذا ان العامل يمتلك كل الحقيقة وليس غيره أن يمتلك نطفة منها، فلاماركس ولا انجلز ولا لينين كانوا عملاً. بل المقصود بالأمر هو ان تحليل الواقع الموضوعي على ضوء المادية الجدلية يؤدي الى كشف الأمور وفهم طبيعة المجتمعات على حقيقتها.)) (٢٠)

لنجاوز الشعارات يا سيد ماجد، ولكن أكثر علمية مع الماركسية، ولنتسائل:

ألم يكن تحليل الواقع الموضوعي وفهم حركة المجتمعات على حقيقتها في ضوء ((المادية الجدلية)) قد انتهى بالماركسيّة الى القول:

بأن الفكر والشعور انعكاس لواقع الصراع الطبي، وأن الفكر الاقطاعي والبرجوازي والعمالي يعكس أمني ومصالح طبقية خاصة؟

وهذا يعني بوضوح أن ربط جدلية الفكر بجدلية الصراع الطبي يحدّد مضموناً سبيلاً للمعرفة، اذ سوف تبصر كل طبقة ثقافتها وفكرةها على ضوء مصالحها الطبقية، وبالتالي يكون المقياس الطبي الذي يمثل الواقع الموضوعي حاكماً على الفكر والادراك البشري.

ان اليمان بحتمية مراحل التاريخ وبناء هذه المراحل على أساسها المادي بوصف هذا الأساس القاعدة التي تشيد على هديها كل القيم المعرفية يعني: ربط المعرفة بشكل حتمي مع حركة المادة وشكلها الاجتماعي الذي تمثله مصالح الطبقات المتصارعة. وهذا ارتقاء صريح في أحضان الذاتية الطبقية سواء قصده الماركسية في متى تصوّراتها المعرفية أم لم تقصدّه.

● ٧ أثار الناقد حواراً مع فلسفتنا تحت عنوان (عدم التناقض والجدلية)، نلخص ملاحظاتنا حول ما جاء في هذا الحوار ضمن النقاط التالية:

أـ يقول: ((ولسنا هنا في صدد سرد الأمثلة حول وجود التناقض

في مسألة ما في نفس المكان والزمان تحت نفس الشروط، ولكننا سنشير هنا الى مثال واحد يسرده الكاتب ذاته في مكان آخر من الكتاب للتدليل على أن التطور لا يتم بالضرورة بالقفزات بل قد يتم بشكل تدريجي:

«فالشمع – مثلاً – ترتفع حرارته أثناء عملية الانصهار، حتى اذا بلغت درجة معينة خفت فيه صلابة الشمع، وبدأ يلين ويسترخي بصورة تدريجية، مستقلة عن سائر الاشياء الأخرى، ويستدرج في حالة الليونة فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل، حتى يستحيل مادة سائلة. (٢١)

فلا هو بالصلب ولا هو بالسائل ! أليس هذا ظاهرة تشير للامكان في آن واحد ان يجتمع النفي والا ثبات، السلب والايجاب، وجود أمر وعدمه، في عملية واحدة وفي نفس المكان والزمان؟ فهل الشمع في تلك الدرجة من الحرارة سائل؟ نعم وكلا. وهل الشمع في تلك الدرجة من الحرارة صلب؟ نعم وكلا. ))

\* \* \*

ان عجبي لشديد من لوي عنق الحقيقة الذي يأبه السيد ماجد ! فالشمع يا سيد ماجد لا هو بالسائل ولا هو بالصلب، واما هو في حالة ثالثة وسيطة. فكيف تسنى لك ان تثبت انه لامسائل وسائل، وصلب وغير صلب؟!

واجد هنا حاجة الى ايضاح بعض مبادئ المنطق لنقف مع السيد ماجد على حقيقة المغالطة التي وقع فيها :

ان حالة الشمع بين السائلة والصلادة هي ضد ثالث حالتي

السيولة والصلادة المتضادتين. وحينما يكون الشمع على هذه الحالة فهنا يجتمع نفيان على الشمع. النفي الأول انه ليس بسائل، والنفي الثاني انه ليس بصلد. وليس هنا أي اثبات الا للحالة الثالثة.

فمن أين جاء الناقد المخترم بالاثبات والنفي؟!

ان شيئاً من الملاحظة الدقيقة تدعونا لشجب مثل هذه المغالطات والاستغفاء عنها لاثبات نظرية تحمسنا لعمليتها وموضوعيتها!

بــ يقول الناقد: ((وحاول الكاتب دحض الجدلية لأنها محكم منطقها تقع في تناقض يستعصي عليها الخروج منه:

«... ان الطبيعة البشرية لا يمكن أن توفق بين السلب والإيجاب معاً، بل تشعر ذاتياً بالتعارض المطلق بينها، والا فلماذا رفضت الماركسية مبدأ عدم التناقض، واعتقدت ببطلانه؟! أليس ذلك لأنها آمنت بالتناقض، ولا يسعها ان تؤمن بعده، ما دامت آمنت بوجوده؟! وهكذا نعرف ان مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأساسي العام، الذي لم يتجرد عنه التفكير البشري. حتى في لحظة التحمس للجدل والديالكتيك.

ان الماركسية بطبيعة الحال لم تؤمن بالتناقض بل شاهدته ودرسته في تطور الأفكار والمجتمعات والطبيعة. شاهدت ان كل شيء في حركة وتطور دائم رغم ان بعض الظواهر تبدو جامدة. ولاحظت أيضاً بأن لاشكال الحركة المختلفة قوانينها المختلفة وبأن حركة المادة تكمن في الصراعات الموجودة في عالم المادة ذاتها. والقول أعلاه للكاتب بأن «الطبيعة البشرية تشعر ذاتياً بالتعارض المطلق» بين السلب والإيجاب هو بذاته منطق جدي. ان الجدلية

ترى هذا التناقض المطلق ولكنها ترى أيضاً بأن هناك وحدة بين السلب والإيجاب فلا سلب بدون إيجاب ولا إيجاب بدون سلب... والأول قد يتحول الى الثاني والعكس بالعكس.) (١٢)

١— ان الماركسيّة لم تشاهد التناقض في عالم الواقع، ولتقدّم شاهدًا واحدًا على هذه المشاهدة، فحقائق الواقع لا تستيطن أي تناقض بالبداوة ولو لاحظ هذه البداوة لم يكن حظ البشرية سوى ان ترکن الى ارتيابية وشك مطلق.

٢— ان الماركسيّة ياسيد ماجد لا ترى التعارض المطلق بين السلب والإيجاب بل خالفت الموقف الطبيعي والفطري للعقل البشري، فادعت الوحدة والتلاحم والتعاضر بين السلب والإيجاب !

ج— يقول السيد الناقد: ((فتح الخط على الورقة شديد التعرج اذا مانظرنا اليه بالمجهر الذي يريينا دقائق الكarbon المتبايرة والتي سطرناها بالقلم على الورق. فأين هو خطنا المستقيم اذن؟ ان الذهن جاؤ اليه لكي يعبر بصورة تقريبية ونسبة عن العالم المادي. أليست المقوله الجدلية في هذه الحالة بأن الخط مستقيم ومترعرج في آن واحد تعبير صحيح عن واقع الأمر؟)) (٢٣)

لأجمال للمقوله الجدلية في هذا المثال كما في غيره، اذ ان الخط الذي نراه على الورقة خط متعرج في واقعه يبدو للعين المجردة بأنه خط مستقيم. فع اختلاف شروط الرؤية يحكم على الخط الواحد بحكمين متضاديين، ومثل هذه الأحكام يقبلها المنطق الميتافيزيقي

ولا تستبطن أي تناقض لي، لكي تصاغ مقوله جدلية منها. اذ ان الديالكتيك يعني قيام التناقض والصراع بين النفي والا ثبات داخل الحقيقة الواحدة في نفس الظروف الزمانية والمكانية ومع اتحاد الشروط والملابسات.

دـ حاول الناقد المخترمـ بدءاً من نهاية الصفحة (٤٩) حتى خاتمة المقالـ ان يعرض من جديد مفاهيم المادية الجدلية حول المادة والفكر وجدليتها، دون أن يدافع عن النقود التي وجهتها ((فلسفتنا)) لمفاهيم الماركسية في هذا المجال. مشيراً في بعض الأحيان الى بعض تلك النقود، ليقفز عليها مسهباً في حديث أبعاد الفكر الماركسي.

ولايسعنا هنا الا أن نشير الى نموذجين في هذا المجال: \*

### النموذج الأول:

ما أشار اليه الناقد في ص ٥١ - ٥٢، حيث نقل جزءاً من نقد وجهته فلسفتنا للماركسيه، دون أن يقدم شيئاً جديداً في معالجة هذا النقد، واليك النص الكامل كما جاء في فلسفتنا: ((فإذا تعني الماركسية بتطور المفهوم الذهني أو الحقيقة ديالكتيكياً طبقاً لتطور الواقع؟ فإن كانت تعني بذلك أن نفس مفهومنا العلمي عن (اليورانيوم) يتطور تطوراً ديالكتيكياً وطبعياً، تبعاً لتطور اليورانيوم نفسه، فيشع أشعته الخاصة، ويتحول في نهاية المطاف إلى رصاص فهذا أقرب إلى حديث الظرف والفكاهة، منه إلى الحديث الفلسفي المعقول. وإن أرادت الماركسية، أن الإنسان يجب أن لاينظر إلى

اليورانيوم، كعنصر جامد لا يتحرك . بل يتبع سيره وحركته، ويكون مفهوماً عنه في كل مرحلة من مراحله فليس في ذلك موضع نقاش، ولا يعني حركة ديانة كتيبة في الحقائق والمفاهيم، فان كل مفهوم نكونه عن مرحلة معينة من مراحل تطور اليورانيوم ثابت ولا يتغير ديانة كتيبة الى مفهوم آخر وإنما يضاف اليه مفهوم جديد، وفي نهاية المطاف نملك عدة من المفاهيم والحقائق الثابتة، يصور كل منها درجة خاصة من الواقع الموضوعي . فأين الجدل والديانة كتيبة في الفكر؟ وأين ذلك المفهوم الذي يتغير طبيعياً تبعاً لتطور الواقع الخارجي ؟ ! )) ( ٢٤ )

### الفوج الثاني:

ينقل السيد ماجد نصاً عن فلسفتنا ، و يعلق عليه واليكم النص والتعليق :

(( فالديانة كتيبة الذي يراد اجراؤه على الحقائق والمعارف البشرية ينطوي على تناقض فاضح وحكم صريح باعدام نفسه في كل الحالتين . فهو اذا اعتبر حقيقة مطلقة انتقضت قواعده ، واذا اعتبر حقيقة نسبية خاضعة للتغير والحركة بمقتضى تناقضاتها الداخلية فسوف تتغير هذه الحقيقة ويزول المطلق الديانة كتيبة ... )) ( ٢٥ )  
 و يعلق السيد ماجد قائلاً : (( وليس في هذا أي شك ! فالماركسية لا ترى في المادية الجدلية قمة أبدية لكل ما سيتوصل اليه الفكر الانساني فهي أيضاً قابلة للتغيير والتغير وحتى النقض في حالة اكتشاف نظرية جديدة تفسر الواقع الموضوعي بطريقة أعمق

وأكثر شمولاً. وهذا هو أحد أسرار حيويتها وانتصاراتها وتغلغلها في جميع حقول العلم سواء أقربها بعض العلماء أو لم يقروا...)) (٢٦)

\* \* \*

في أي شيء لا تشك يا سيد ماجد؟

هل لا يتطرق الشك الى كون الماركسية تحكم على نفسها بالبني؟ اذن فافائدة ادعائها ان قانونها الجدلية قانون مفتوح وقابل للتطور؟

ان ادعاء الماركسية بكونها ليست نظرية أبدية ونزوعها الى التواضع العلمي الذي يزعمه «السيد ماجد» لايعالج المشكلة التي واجهتها بها فلسفتنا.

ثم ألم يكن من الانسجام مع سياق الفكر الماركسي ان لا ينفي السيد ماجد كل شكه في حقيقة كون الماركسية مدرسة منفتحة: مادامت حقائق الفكر بأسرها تستبطن التناقض الداخلي؟!

وبقي ان نشير أخيراً الى قوله: ((وكما قادت النظريات النسبية الى نبذ امكانية معرفة الواقع الموضوعي والى الشك المطلق قادت ليسين الى شرح مفهوم الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة على أساس المادية الجدلية. وأشار الى ان الاعتراف بالواقع الموضوعي المستقل عن الذهن يقود بشكل أو باخر الى الاعتراف بوجود الحقيقة المطلقة التي هي ذاتها الواقع الموضوعي الذي يحاول الانسان الوصول اليه واجتيازه. فالحقائق التي يتوصل اليها الأفراد نسبية ولكن الذهن البشري بمجموعه وتعاقب أجياله لانهاية لقدرته على التوصل الى مختلف جوانب الحقيقة الموضوعية.)) (٢٧)

\* \* \*

وهنا نود أن نلقي نظر السيد ماجد إلى ما يلي:

١- من أين استطاع لينين أن يثبت للذهن البشري قدرة لا نهاية، فهل قام هذا الإثبات على أساس تجربتي؟ وكيف تكون للذهن البشري بمجموع أجياله قدرة لا نهاية مادامت نشاطات الذهن البشري وعمل الأفكار والصور الذهنية خاضعة لشروط الواقع المحدود — كما تزعم الماركسية —؟

٢- نريد أن نعرف، هل ان لينين كان مدركاً لوجود واقع موضوعي أم لا؟

فإذا كان لينين مدركاً لوجود هذا الواقع فهل كانت حقيقة ادراكه محكومة بقانون ان (الحقائق التي يتوصل إليها الأفراد نسبية) أم لا؟ فإذا كانت محكومة بنفس هذا القانون فهذا يعني: ان لينين لم يكن على يقين ب موضوعية العالم الخارجي الذي تعامل معه ودافع عنه بوصفه داعية لفلسفة واقعية، وهذا ينفي الأساس الفلسفى لواقعية الفلسفة الماركسية.

وإذا كانت غير محكومة بهذا القانون فهذا يعني وجود حقائق يقينية ومطلقة ادركها لينين وبني فلسفته الواقعية على أساسها ! وأخيراً نتمنى للأخ ماجد مزيداً من التقدم والنمو على طريق الكشف عن الحقيقة.

الموامث

١—الغد، ص(٢٩).

٢—تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص(١٤١).

٣—الغد، ص(٣٠).

٤—الغد، ص(٣١).

٥—الغد، ص(٣١).

٦—وقد قمنا بدراسة تفصيلية لمبادئه (بافلوف) في بحث شامل عن الادراك البشري.  
نأمل أن يرى النور.

٧—الغد، ص(٣٥).

٨—الأسس المنطقية للاستقراء، ص(٤٧٤).

٩—= = = = =

١٠—فلسفتنا، ص(٨٩).

١١—الغد، ص(٣٦).

١٢—= ص(٣٧).

١٣—= ص(٣٨-٣٧).

١٤—= ص(٣٩-٣٨).

١٥—= ص(٣٩).

١٦—= ص(٤٠).

١٧—= ص(٤٠).

١٨—= ص(٤٣).

١٩—فلسفتنا، ص(١٠٣-١٠٤).

٢٠—الغد، ص(٤٣-٤٤).

٢١—= ص(٤٧).

٢٢—= ص(٤٨-٤٩).

٢٣—= ص(٤٩).

٢٤—فلسفتنا، ص(٢٤٢-٢٤٣).

٢٥—فلسفتنا، ص(١٩٤-١٩٥).

٢٦—الغد، ص(٥٤).

٢٧—= ص(٥٣).



الحالة

اطلالة على مدرسة الشهيد الصدر  
الفلسفية

## توطئة

حينما أزمع على الحديث عن الصدر يأسري الشعور بالعرفان، وتسرح الأفكار بالتعلم الصغير بين أرجاء عالم رحيب ملأها معلم جيلنا بآيات العلم، وتوجها بأخلاقية الأفذاذ والتزامات الأنبياء والمصلحين.

واعتقادي أن الساحة الحرة والمنظمة في أرجاء مدرسة السيد الشهيد تتبع للباحث فرصة يستطيع من خلالها أن يوضع للعالم والتاريخ المضمون الحقيقى لبرامج المعلم الكبير بآفاقها ومفرداتها وهو كذلك – أي التفكير الحر المنظم – المنهج المنسجم مع طريقة تفكير الشهيد وهذا ما يتبين لنا عبر هذا اللقاء الذي نحاول أن نسلط الضوء فيه على الملامع العامة لمدرسة السيد الصدر الفلسفية.

بدأ السيد الشهيد مع الفلسفة والمنطق منذ صباه وواكبها وها يواكبانه حتى استشهاده... كتب وأبدع فيها خلال مراحل استغرقت أربعين عاماً من عمر حافل بالحركة ومتسم بالنبوغ

ولأجل أن تتضح الصورة الحقيقة لمدرسة وبرنامج أصيل قدمه المعلم الشهيد... واستهدافاً للتعرف على ملامح الأصالة والعبرية من خلال عطاء السيد الشهيد كان لزاماً أن نواكب الصدر وهو يبتدئ مع الفلسفة ويتفاعل مع تياراتها ونقف عنده وهو يحلل مدارسها ويحدد موقع التهافت والفشل في معالجتها لننتهي معه وهو يبني معالم مدرسة لها خصائصها المتميزة وأفقها الخاص ويفني الفكر العقدي الإسلامي بطرح جديد.

## ١— بدايات السيد الشهيد مع الفلسفة:

وتحدد هذه المرحلة زمنياً بالفترة منذ صباح حتى نهاية العقد الثالث من عمره رضوان الله عليه.

نشأ السيد الشهيد في بيئة علمية ذات رسالة، ولما يبلغ العقد الأول من عمره اطلع على عطاء هذه البيئة، وهضم مبادئ العلم فيها، فتفهم المنطق الأرسطي، وقواعد علم الكلام واطلع على تراث أهل البيت «ع» كذلك توجه للتعقق الأساسي في دراسة علم أصول الفقه. والمطلعون على البحث الأصولي يعرفون مقدار التلاقي الكبير بين علم الأصول والمنطق ونظريات الفلسفة. اذن، اتجاهات متعددة — لكل خصوصيته وتوجهه — كان لها تأثير على حركة الفلسفة في فكر الصدر.

لتلقي نظرة سريعة على خصوصيات هذه الاتجاهات:

### أ— الاتجاه الأصولي:

تمثل بالجهد المتواصل والمبدع لعلماء الأصول في أبحاث فلسفة

اللغة أولاً وبالأساس المنطقي لتكوين العلم في مباحث القطع والظن ثانياً وبالبحوث الأصولية الأخرى التي لا بسها الكثير من مباحث الفلسفة كموقع العقل العملي من التشريع ونظرية الوجود والانتزاع وما إلى ذلك، وكان لعلماء الأصول دور كبير في تطوير هذه المباحث وتتويجها بنتائج يبقى فضلها مسجلأً لمدرسة علم الأصول.

وفي هذا الجو الحر عاش المعلم الشهيد وسجل نبوغاً تاريخياً لعلماء هذه المدرسة.

#### **بــ اتجاه الفلاسفة المسلمين:**

رغم التأثير الذي كان لأرسططيو على فلاسفة الإسلام فإن هناك اتجاهات مستقلةً ومتميزةً نستطيع أن نسميه بــ(الفلاسفة الإسلامية) التي تمثلت بجهود فلاسفة الإسلام على أساس التفكير الحر المجرد في قضياباً الوجود والعالم، وما يتبعها من أبحاث فرعية أخرى. عشق السيد الشهيد منذ شبابه فكر (صدر الدين الشيرازي) وتبني نظريته في الحركة الجوهرية، وارتبط السيد الشهيد بالشيرازي واتجاهه الذي اتسم بالنبوغ والإبداع وبالتالي تحول الموقف في استيعاب المدرستين المشائية والاشراقية بأفق صدر الدين الكبير.

#### **جــ اتجاه علم الكلام:**

الذي تمثل بجهود المطلعين على أبحاث الفلسفة والذين حاولوا الدفاع عن العقيدة الإسلامية بسلاح المنطق والفلسفة.

### د— الاتجاه الأرسطي:

أشرنا الى أن جهود الفلاسفة المسلمين ظفرت في بناء مدرسة تخصهم، واستطاعوا الى حد كبير أن يتخلصوا من تأثيرات فيلسوف اليونان الكبير.

ولكن بقى ارسطوفي — هذا الوسط — عملاً بمنطقه وقياسه وتفسيره لأساس المعرفة البشرية المعروف ان السيد الصدر بدأ حياته مع التأليف في كتاب ناقش المنطق الأرسطي خلاله ولم ير هذا الكتاب النور ويبعدو من هذا آن الشهيد ابتدأ حياته مبكراً مع ارسطو وكانت بدايته ايزاناً بنزال طويل مع شيخ المناطقة.

### ه— اتجاه مدرسة أهل البيت:

مفردات هذا الاتجاه تمثل بالتراث الروائي الضخم الذي تركه لنا أئمة هذه المدرسة كما يتمثل بالمواقف والرؤى التي طرحتها رجال هذه المدرسة في تحديد وتوجيه البحث العقائدي. والجدير بالذكر ان أهم خصائص هذه المدرسة كان رسالتها في الحياة وشعارها (البحث الفلسفي في خدمة قضايا الانسان) فتجد عزوفاً عن البحث العقيم وتوجهها ملحوظاً لتطبيع البحث الفلسفي المشبع بمناخ اليونان المجرد بمناخ يقترب لخدمة قضايا الحياة البشرية. ضمن هذه التوجهات المختلفة طوى المعلم الشهيد بداياته الفلسفية، وقد استطاع السيد الصدر تثبيت أساس نظرياته في مطلع العقد الثالث من عمره حيث تبلور لديه خلال هذا السن المبكر أفق مدرسة واضحة، وأفلح بعقرية نادرة في تنقيح الأصول الفكرية لفلسفة سوف يطلق عليها بعد حين فلسفة الصدر.

وتجد أصول الشهيد الفكرية وابتكاراته مثبتة خلال ماتبني من نظريات في علم أصول الفقه.

## ٢- الصدر ناقد فلسفى:

في نهاية العقد الثالث من عمر المعلم الشهيد تفرغ لدراسة نظريات الفلسفة الحديثة فاحتكم بديكارت، وكانت، وهيجل، والتقي بفكرة هيوم وجون ستيوارت مل، والمنطقة الوضعيين وانكب على استيعاب الماركسية والمنطق الديالكتيكي.

وفي هذه المرحلة شرع السيد الشهيد في كتابة أول انتاجاته الفلسفية المنشورة، وكانت (فلسفتنا) كتابه الذي عرف به في الأوساط الإسلامية العالمية.

وعبر هذا الكتاب ناضل السيد الشهيد من أجل طرح منهج في دراسة العقيدة، وقارع مدارس التفكير ومناهج البحث غربية وشرقية، ليثبت من وراء كل هذا النضال الخط الإلهي في التفكير بقضايا العالم.

وبين دفاتر هذا الكتاب تلاحظ التتبع الواسع والنظم الفكري كما تجد الاجتهد المبدع والسمحات المشيرة لمختارات الشهيد في نظرية الوجود والحركة، وتلاحظ القدرة الفائقة على تحديد مواطن ضعف الخصوم بروح الباحث الموضوعي. وتجدر الاشارة هنا الى أن معالجة الشهيد في فلسفتنا لأصول المعرفة البشرية تأثرت الى حد بجوارسطو المسيطر على المنطق.

ولم يقف الصدر كناقد عند حدود فلسفتنا التي كتبها للدفاع عن العقيدة وصد المجمة الأجنبية على المبادئ والأفكار

الاسلامية، بل تستمر حركة الناقد الأصيل باتجاه اعادة النظر في عطاء التفكير الغربي ليغور في أعماق أضخم انتاج انتهى اليه المنطق الغربي، ويبدأ في فتح صفحة جديدة من تاريخ الفكر الاسلامي والتي أطلق عليها رحمة الله (مرحلة التصدير).

### ٣- مرحلة التصدير في فكر السيد الشهيد...

في بداية عقده الرابع توجه الشهيد لدراسة الأساس المنطقي لتكوين العلم دراسة شاملة ومتوعبة: نتائج هذه الدراسة بالذات كانت واضحة في فكر الشهيد خلال ماتبنياه من نظرية في فهم أساس العلم والظن في البحث الأصولي.

انكب على دراسة البرهان الأرسطي ، واطلع باستيعاب وعمق على نظريات المنطق الحديث في الاستقراء وأساسه المنطقي (حساب الاحتمال) فأوضح خلال الأساس المنطقي للاستقراء تهافت نظرية البرهان الأرسطية، كما عالج بنبوغ أخطاء التفكير الغربي في تفسيره لنظرية الاحتمال. وقدم بالتالي نظرية متكاملة في تفسير حساب الاحتمال أقام على أساسها بناء متكاملاً لفهم جديد لنظرية المعرفة البشرية بكامل تفاصيلها.

فشار على ارسطوفي بيئته تقدس نظرية القياس الارسطية، وهضم قمة الانتاج الغربي واقفاً على نقاط الضعف في تفكير أساتذة المنطق الحديث أمثال راسل، وكينز وأعطى للبشرية طرزاً جديداً من التفكير قال وهو يؤدي مضمون رسالته في عصر العلم: ((أما ان يقبل العلم، ويقبل أساسه المنطقي والذي هو أساس الاعيان، وأما ان يرفض العلم والاعيان...))

## آخر ما كتبه في مجال الفلسفة...

عكف السيد الشهيد في آخريات أيامه على كتابة بحث مفصل ومنهجي لدراسة العقيدة الإسلامية وللسيد رأي في المنج الكلامي — قال لي رحمه الله يوماً:

ان لدى اشكالاً أساسياً على التفكير الكلامي بأسره...  
ويلح لي ان المعلم الشهيد أراد لعلم الكلام روحاً ومنهجاً،  
روحه المعاصرة والرسالية ومنهجه البحث الموضوعي المربع بعيداً عن  
العمق الجدلية الذي أبتليت به أغلب الدراسات الكلامية. فهو مع  
منهج أهل البيت في تسخير الفلسفة لخدمة قضايا الإنسان وهو مع  
الأفق الرحيب في مواكبة الأجيال، وحرية الفكر.

نظرة عامة لمدرسة المعلم الشهيد...

### ماذا تعني المدرسة الفلسفية؟

المدرسة في الفلسفة تعني استقلالاً في التحقيق حول مشكلات الفلسفة وخروجاً بنتائج في نظرية المعرفة والوجود — وما إلى ذلك

وللسيد الشهيد مدرسة مستقلة وأصيلة في عالم الفلسفة أغمت الفكر البشري بنتائج خصبة على صعيد نظرية المعرفة، كما أوضحت ذلك أبحاث ((الأسس المنطقية للاستقراء)).

ومدرسة غنية بنتائج الآفاق والانسجام في نظرية الوجود كما نلاحظ ذلك عبر آرائه المبثوثة في ثنايا الأبحاث الأصولية.

وفوق كل ذلك فإن السيد الشهيد فيلسوف متعدد الجوانب، فله في فلسفة التاريخ بحث ونظرية، وله في فلسفة اللغة نظام واجتهاد ورأي ...



ي مثل هذا الكتاب في الأصل ردًا على  
نقد، نشرته مجلة «الغد» الصادرة في  
لندن ، وقد تناول كتاب فلسفتنا ، تأليف  
المفكر الإسلامي الشيد آية الله  
السيد محمد باقر الصدر.

مركز النشر - مكتب الاعلام الاسلامي

مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي

حوزة علمية قم

٤ ريال